Walter Benjamin

Για μια κριτική της βίας[1]

***Θ*Α ΜΠΟΡΟΥΣΑΜΕ ΝΑ ΠΕΡΙΓΡΑΨΟΥΜΕ** το εγχείρημα μιας κριτικής της βίας ως έκθεση της σχέσης της με το δίκαιο και τη δικαιοσύνη. Διότι βία με την ακριβή έννοια της λέξης προκύπτει από μια ανεξαρτήτου αποτελέσματος αιτία μόνον όταν αυτή αρχίζει να επεμβαίνει στις ηθικές αξίες. Η σφαίρα των αξιών αυτών διέπεται από τις έννοιες του δικαίου και της δικαιοσύνης. Είναι σαφές, όσον αφορά την πρώτη απ' αυτές, ότι η σχέση μέσου-σκοπού είναι η πλέον θεμελιώδης σχέση σε οποιαδήποτε έννομη τάξη. Επιπλέον, ότι η βία απαντάται μόνο στην επικράτεια των μέσων, όχι των σκοπών. Αυτές οι διαπιστώσεις προσφέρουν περισσότερα εφόδια στην κριτική της βίας, και διαφορετικά μάλιστα, απ' ό,τι πιθανόν φαίνεται με μια πρώτη ματιά. Διότι αν η βία είναι μέσο, τότε εμφανίζεται δίχως άλλο ένα σταθερό μέτρο για την κριτική της. Μέτρο που επιβάλλει το ερώτημα κατά πόσον οι σκοποί της βίας, σε δεδομένες περιπτώσεις, είναι δίκαιοι ή άδικοι. Έτσι όμως η κριτική της θα προέκυπτε απλώς από μια συστηματοποίηση των δίκαιων σκοπών, πράγμα που δεν συμβαίνει. Μια τέτοια συστηματοποίηση, έστω κι αν δεν επιδεχόταν καμία αμφισβήτηση, δεν θα περιλάμβανε ένα κριτήριο για την ίδια τη βία ως αρχή [Prinzip], αλλά ένα κριτήριο για τις περιπτώσεις άσκησης της. Έτσι, το ερώτημα αν η βία εν γένει, ως αρχή, είναι ηθική ως μέσο για την επίτευξη των δίκαιων σκοπών, παραμένει ανοιχτό. Το ερώτημα αυτό, για να απαντηθεί, απαιτεί ένα αυστηρότερο κριτήριο, μια διάκριση στη σφαίρα των ίδιων των μέσων, χωρίς να εξεταστούν οι σκοποί που αυτά υπηρετούν.

Ο αποκλεισμός αυτού του ακριβέστερου κριτικού προβληματισμού χαρακτηρίζει μια μεγάλη τάση στη φιλοσοφία του δικαίου, αποτελώντας ίσως το κυριότερο γνώρισμα της: πρόκειται για το φυσικό δίκαιο. Στην εφαρμογή βίαιων μέσων για δίκαιους σκοπούς δεν βλέπει μεγαλύτερο πρόβλημα απ’ όσο θα φαινόταν προβληματικό στον άνθρωπο το «δικαίωμα» του να κινεί το σώμα του προς έναν επιδιωκόμενο προορισμό. Σύμφωνα μ’ αυτή τη θεώρηση (η οποία χρησίμευσε ως ιδεολογική θεμελίωση της Τρομοκρατίας στη Γαλλική Επανάσταση) αν η βία είναι φυσικό προϊόν, όμοιο της πρώτης ύλης, δεν υπάρχει κάποιο πρόβλημα στη χρήση της, εξαιρουμένης της κατάχρησης της για την επίτευξη άδικων σκοπών. Σύμφωνα με τη θεωρία περί κράτους του φυσικού δικαίου, όταν τα πρόσωπα αποποιούνται όλης της εξουσίας [Gewalt] τους για χάρη του κράτους, αυτό συμβαίνει υπό την προϋπόθεση (την οποία λόγου χάρη διατυπώνει ο Σπινόζα στη Θεολογικο-Πολιτική Πραγματεία) ότι κατά βάση καθένα, προ της συνάψεως του έλλογου τούτου συμβολαίου, ασκούσε de jure τη βία που de facto διέθετε. Αυτές οι θεωρήσεις αναβίωσαν πρόσφατα, πιθανόν μέσω της δαρβινικής βιολογίας, η οποία με το δογματικό της τρόπο θεωρεί τη βία ως το μοναδικό μέσο, πλην της φυσικής επιλογής, που είναι αρχέγονο και προσήκον σε όλους τους ζωτικούς σκοπούς της φύσης. Η δαρβινιστική αγοραία φιλοσοφία έχει συχνά δείξει πόσο μικρό είναι το βήμα από το φυσικοϊστορικό δόγμα μέχρι το ακόμα χονδροειδέστερο δικαιοφιλοσοφικό, ότι δηλαδή κάθε βία που προσήκει στους φυσικούς σκοπούς θεωρείται, ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, νόμιμη.

Αυτή η φυσικοδικαιϊκή θέση περί της βίας ως φυσικού δεδομένου, είναι διαμετρικά αντίθετη με τη θετικοδικαιϊκή περί της βίας ως ιστορικού γεγονότος. Αν το

φυσικό δίκαιο μπορεί να κρίνει κάθε υπαρκτό δίκαιο ασκώντας κριτική στους σκοπούς του, τότε το θετικό δίκαιο μπορεί να κρίνει κάθε μεταγενέστερο δίκαιο ασκώντας απλώς κριτική στα μέσα του. Αν η δικαιοσύνη είναι το κριτήριο των σκοπών, τότε η νομιμότητα είναι το κριτήριο των μέσων. Κι ενώ η αντίθεση αυτή παραμένει, οι δύο σχολές συναντώνται στο κοινό θεμελιακό τους δόγμα: οι δίκαιοι σκοποί μπορούν να επιτευχθούν μέσω νόμιμων μέσων, τα νόμιμα μέσα χρησιμοποιούνται για δίκαιους σκοπούς. Το φυσικό δίκαιο επιδιώκει μέσω της δίκαιης υπόστασης των σκοπών να «δικαιώσει» τα μέσα, το θετικό δίκαιο μέσω της νομιμότητας των μέσων να «κατοχυρώσει» τη δίκαιη υπόσταση των σκοπών. Η αντινομία αποβαίνει αδιέξοδη, αν η κοινή δογματική προϋπόθεση είναι λανθασμένη, αν αφενός τα νόμιμα μέσα και αφετέρου οι δίκαιοι σκοποί βρίσκονται σε σύγκρουση που δεν επιδέχεται συμβιβασμό. Όμως αν δεν εγκαταλειφθεί ο κυκλικός συλλογισμός και διατυπωθούν κριτήρια, ανεξάρτητα μεταξύ τους, τόσο για τους δίκαιους σκοπούς όσο και για τα νόμιμα μέσα, είναι αδύνατο να σχηματιστεί μια σαφής εικόνα.

Η επικράτεια των σκοπών και παράλληλα η αναζήτηση ενός κριτηρίου δικαιοσύνης αποκλείεται εξαρχής απ' αυτή τη μελέτη. Αντίθετα, η μελέτη επικεντρώνεται στο ζήτημα της νομιμότητας των συγκεκριμένων μέσων που συνιστούν βία. Οι φυσικοδικαιϊκές αρχές δεν μπορούν να απαντήσουν αναφορικά με το ερώτημα αυτό˙ οδηγούν απλώς σε μια αβάσιμη καζουϊστική θεώρηση. Γιατί αν το θετικό δίκαιο παραβλέπει την απόλυτη φύση των σκοπών, έτσι και το φυσικό δίκαιο παραβλέπει την εξαρτημένη φύση των μέσων. Απ' την άλλη πλευρά, η θετική θεωρία του δικαίου είναι επαρκής ως υποθετική βάση κατά την αφετηρία της μελέτης, διότι δέχεται μια θεμελιώδη διάκριση όσον αφορά τα είδη της βίας, ανεξάρτητα από τις περιπτώσεις άσκησης της. Η διάκριση γίνεται ανάμεσα στην ιστορικά αναγνωρισμένη βία, τη λεγόμενη επικυρωμένη, και τη μη επικυρωμένη βία. Το γεγονός ότι οι ακόλουθες σκέψεις απορρέουν από την εν λόγω διάκριση, δεν σημαίνει φυσικά ότι οι όποιες περιπτώσεις βίας ταξινομούνται σύμφωνα με αυτή, ως προς το αν είναι ή δεν είναι επικυρωμένες. Διότι το μέτρο μιας κριτικής της βίας στο θετικό δίκαιο δεν έχει να κάνει με τις χρήσεις της, αλλά μόνο με την αποτίμηση τους. Αυτό που μας απασχολεί είναι τι προκύπτει σε σχέση με την ουσία της βίας εφόσον ένα τέτοιο μέτρο ή μια διάκριση είναι κάτι το εφικτό ή, με άλλα λόγια, τι σημασία έχει αυτή η διάκριση. Το αν έχει νόημα η εν λόγω θετικοδικαιϊκή διάκριση, αν είναι απολύτως βάσιμη και αναντικατάστατη, θα φανεί αρκετά σύντομα, ενώ ταυτοχρόνως θα φωτιστεί η συγκεκριμένη σφαίρα, στην οποία μπορεί να υπάρξει αποκλειστικά αυτή η διάκριση. Κοντολογίς: αν το μέτρο που θεσπίζει το θετικό δίκαιο για τη νομιμότητα της 6ίας μπορεί να αναλυθεί μόνο βάσει του νοήματος του, τότε η σφαίρα εφαρμογής του πρέπει να κριθεί μόνο βάσει της αξίας του. Η αφετηρία αυτής της κριτικής πρέπει λοιπόν να αναζητηθεί εκτός της θετικής φιλοσοφίας του δικαίου, αλλά και εκτός του φυσικού δικαίου, θα φανεί κατά πόσο μια προσέγγιση του δικαίου αποκλειστικώς από ιστορικοφιλοσοφική σκοπιά μπορεί να προσφέρει αυτή την αφετηρία.

Η σημασία της διάκρισης της βίας σε νόμιμη και μη νόμιμη δεν καθίσταται άμεσα προφανής. Η φυσικοδικαιϊκή παρανόηση, ότι η διάκριση συνίσταται μεταξύ βίας με δίκαιους ή βίας με άδικους σκοπούς, πρέπει σαφώς να αντικρουστεί. Έχει μάλλον ήδη αναφερθεί ότι το θετικό δίκαιο απαιτεί από κάθε είδος βίας ένα τεκμήριο ιστορικής καταγωγής, από το οποίο, υπό συγκεκριμένες συνθήκες, προκύπτει η νομιμότητα της, η επικύρωση της. Επειδή η αναγνώριση της έννομης βίας καθίσταται εξόφθαλμη με την εθελούσια υποταγή στους σκοπούς της, η ύπαρξη ή η έλλειψη γενικότερης ιστορικής αναγνώρισης αυτών των σκοπών πρέπει να θεμελιώνει

την υποθετική διάκριση μεταξύ των ειδών της. Οι σκοποί που στερούνται αυτής της αναγνώρισης, μπορούν να ονομαστούν φυσικοί σκοποί˙ οι άλλοι μπορούν να ονομαστούν έννομοι σκοποί. Μάλιστα, η διαφορετική λειτουργία της βίας, ανάλογα με το αν υπηρετεί φυσικούς ή έννομους σκοπούς, μπορεί να διαπιστωθεί με τον πιο παραστατικό τρόπο, όταν υπάρχει το υπόβαθρο συγκεκριμένων έννομων σχέσεων. Χάριν απλότητας, η περαιτέρω συζήτηση θα αφορά τις σημερινές ευρωπαϊκές συνθήκες.

Σ' αυτές τις έννομες σχέσεις επικρατεί η τάση, όσον αφορά το μεμονωμένο άτομο ως υποκείμενο δικαίου, να μη γίνονται δεκτοί οι φυσικοί σκοποί αυτού του ατόμου, σε κάθε περίπτωση που θα ήταν χρήσιμη η βία κατά την επιδίωξη τους. Αυτό σημαίνει, ότι η παρούσα έννομη τάξη επιμένει, σε όλους τους τομείς όπου οι ατομικοί σκοποί θα μπορούσαν να επιδιωχθούν με τη βία, να εγείρει έννομους σκοπούς, τους οποίους μόνο η έννομη βία είναι σε θέση να πραγματοποιήσει. Επιμένει μάλιστα να περιορίζει μέσω των έννομων σκοπών ακόμα και τομείς όπου κατ' αρχήν γίνεται δεκτή η ύπαρξη λιγότερο στενών ορίων των φυσικών σκοπών (όπως στον τομέα της εκπαίδευσης), προτού τέτοιοι φυσικοί σκοποί επιδιωχθούν με υπέρμετρη βία (όπως με τους νόμους περί ορίων στο εκπαιδευτικό δικαίωμα για την επιβολή τιμωριών). Ως γενικό αξίωμα της σύγχρονης ευρωπαϊκής νομοθεσίας μπορεί να διατυπωθεί το εξής: όλοι οι φυσικοί σκοποί των μεμονωμένων ατόμων πρέπει να προσκρούουν στους έννομους σκοπούς, εφόσον επιδιώκονται με περισσότερη ή λιγότερη βία (η αντίφαση στην οποία πέφτει εδώ το δικαίωμα αυτοάμυνας, θα ερμηνευτεί αφ' εαυτού απ' όσα θα ακολουθήσουν). Σύμφωνα με το εν λόγω γενικό αξίωμα προκύπτει, ότι το δίκαιο θεωρεί τη βία στα χέρια του μεμονωμένου ατόμου κίνδυνο που υπονομεύει την έννομη τάξη. Άραγε πρόκειται για έναν κίνδυνο που απειλεί να ακυρώσει τους έννομους σκοπούς και τους εκτελεστές του νόμου; Σίγουρα όχι' διότι, τότε δεν θα αποδοκιμαζόταν η ίδια η βία, αλλά μόνον εκείνη που στρέφεται προς παράνομους σκοπούς. Θα μπορούσε κάποιος να προβάλλει τον ισχυρισμό, ότι ένα σύστημα έννομων σκοπών δεν θα μπορούσε να διατηρηθεί, αν οπουδήποτε επιτρεπόταν ακόμη η επιδίωξη με τη βία φυσικών σκοπών. Ωστόσο, αυτό δεν θα έπαυε να είναι σκέτο δόγμα. Αντίθετα, θα έπρεπε να υπολογίσει το απροσδόκητο ενδεχόμενο το συμφέρον του δικαίου στο μονοπώλιο της βίας έναντι του μεμονωμένου ατόμου να μην εξηγείται μέσω της πρόθεσης του να διαφυλάξει τους έννομους σκοπούς, αλλά μάλλον μέσω της πρόθεσης του να διαφυλάξει το ίδιο το δίκαιο˙ ότι η βία, όταν δεν βρίσκεται στα χέρια του εκάστοτε δικαίου, απειλεί το ίδιο το δίκαιο, όχι λόγω των σκοπών τους οποίους τυχόν επιδιώκει, αλλά λόγω της εκτός δικαίου γυμνής ύπαρξης της. Η ίδια η υπόθεση ίσως καθίσταται σαφέστερη, αν αναλογιστεί κανείς πόσο συχνά η μορφή του «μεγάλου» εγκληματία, ακόμα και αν οι σκοποί του υπήρξαν ειδεχθείς, προκαλεί τον κρυφό θαυμασμό των κοινών ανθρώπων˙ θαυμασμός που δεν μπορεί να οφείλεται στην πράξη του, αλλά αποκλειστικά στη βία που αυτή δηλώνει. Στην περίπτωση αυτή, η βία την οποία επιχειρεί το παρόν δίκαιο να αφαιρέσει από το μεμονωμένο άτομο σε όλα τα πεδία δράσης, παρουσιάζεται πραγματικά απειλητική και συγκεντρώνει έναντι του δικαίου, ακόμα και στην ήττα, τη συμπάθεια του κοινού. Μέσω ποιας λειτουργίας εμφανίζεται δικαιολογημένα η βία τόσο απειλητική στο δίκαιο και πόσο μπορεί να τρομοκρατείται το δίκαιο από αυτή, θα φανεί ακριβώς σε εκείνες τις περιπτώσεις στις οποίες σύμφωνα με την παρούσα έννομη τάξη, επιτρέπεται ακόμα η εφαρμογή της.

Κατ' αρχάς τέτοια είναι η περίπτωση της ταξικής πάλης, με τη μορφή του κατοχυρωμένου δικαιώματος απεργίας των εργαζομένων. Η οργανωμένη εργατική τάξη είναι σήμερα, πλην του κράτους, το μοναδικό υποκείμενο δικαίου που έχει το δικαίωμα άσκησης βίας. Προβάλλεται βέβαια η ένσταση κατά της θεώρησης αυτής,

ότι η παράλειψη πράξης, το μη πράττειν, κάτι που είναι σε τελική ανάλυση η απεργία, δεν θα μπορούσε σε καμία περίπτωση να ονομαστεί βία. Μια τέτοια συλλογιστική διευκόλυνε την κρατική εξουσία, όταν ήταν αναπόφευκτο πλέον, για να παραχωρήσει το δικαίωμα της απεργίας. Όμως αυτό δεν ισχύει άνευ όρων, γιατί δεν είναι απόλυτο. Αληθεύει ωστόσο ότι η παράλειψη πράξης, ή υπηρεσίας, όταν ισοδυναμεί απλώς με μια «διακοπή των σχέσεων», μπορεί να είναι εντελώς μη βίαιο, καθαρό μέσο. Και όπως δεν παραχωρείται σύμφωνα με τη θεώρηση του κράτους (ή του δικαίου), μαζί με το δικαίωμα απεργίας των εργαζομένων, κανένα δικαίωμα άσκησης βίας, αλλά δικαίωμα αποφυγής της βίας που θα ασκούσε ο εργοδότης έμμεσα, έτσι μπορεί απεργίες τέτοιου τύπου να συμβαίνουν κάπου κάπου και να σημαίνουν απλώς την «απομάκρυνση» ή την «αποξένωση» από τον εργοδότη. Η στιγμή όμως της βίας οπωσδήποτε φτάνει, και μάλιστα ως εκβιασμός, με μια τέτοια παράλειψη, με τη μορφή της συνειδητής προθυμίας, υπό συγκεκριμένες συνθήκες, επανάληψης του ανασταλθέντος πράττειν, παρότι αυτές οι συνθήκες είτε δεν έχουν καμία σχέση με τούτο το πράττειν, είτε το αλλάζουν απλώς επιφανειακά. Μ' αυτή την έννοια, το δικαίωμα της απεργίας σύμφωνα με τη θεώρηση της εργατικής τάξης που αντιτίθεται σ' αυτή του κράτους, συνιστά δικαίωμα άσκησης βίας για την επίτευξη συγκεκριμένων σκοπών. Η αντίθεση μεταξύ των δύο αντιλήψεων εκδηλώνεται με όλη της την οξύτητα ενόψει της επαναστατικής γενικής απεργίας. Σ' αυτήν κάθε φορά που η εργατική τάξη θα επικαλείται το δικαίωμα της να απεργήσει, το κράτος θα ονομάζει αυτή την επίκληση καταχρηστική, εφόσον δεν «νοείται έτσι» το δικαίωμα της απεργίας και θα εκδίδει έκτακτα διατάγματα. Διότι είναι στη διακριτική του ευχέρεια να ορίσει ότι η ταυτόχρονη πραγματοποίηση απεργίας σ' όλα τα εργοστάσια, αφού δεν έχει δοθεί στο καθένα απ' αυτά η απαιτούμενη εκ του νομοθέτη ειδική αφορμή, είναι παράνομη. Σε τούτη τη διαφορά ερμηνείας εκφράζεται η αντικειμενική αντίφαση της νομικής κατάστασης, σύμφωνα με την οποία το κράτος αναγνωρίζει ένα είδος βίας, της οποίας οι σκοποί ως φυσικοί σκοποί είναι ενίοτε αδιάφοροι, όμως στην κατάσταση έκτακτης ανάγκης (της επαναστατικής γενικής απεργίας) αντιμετωπίζονται εχθρικά. Ως βία, δηλαδή, χαρακτηρίζεται, όσο κι αν φαίνεται παράδοξο με την πρώτη ματιά, ακόμη και η συμπεριφορά που είναι απαραίτητη για την άσκηση ενός δικαιώματος, κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες. Μάλιστα, μια τέτοια συμπεριφορά, όποτε είναι ενεργητική, ονομάζεται βία, εφόσον ασκεί ένα δικαίωμα προκειμένου να ανατρέψει την έννομη τάξη που της το απένειμε, ενώ όταν είναι παθητική, μπορεί να χαρακτηριστεί το ίδιο, αφού σύμφωνα με την ανωτέρω συλλογιστική συνιστά εκβιασμό.

Ως εκ τούτου αυτό που αποκαλύπτεται είναι απλώς μια αντικειμενική αντίφαση της νομικής κατάστασης, όχι όμως μια λογική αντίφαση του δικαίου, όταν υπό συγκεκριμένες συνθήκες αντιμετωπίζει βιαιοπραγώντας τους βιαιοπραγούντες απεργούς. Διότι στην απεργία, περισσότερο απ' όλα το κράτος τρέμει ακριβώς εκείνη τη λειτουργία της βίας, τη διακρίβωση της οποίας η παρούσα μελέτη προτάσσει ως το μοναδικό ασφαλές θεμέλιο της κριτικής της. Δηλαδή αν η βία ήταν, όπως αρχικά εμφανίζεται, το γυμνό μέσο με το οποίο επιδιώκεται να διασφαλιστεί άμεσα οτιδήποτε, τότε θα μπορούσε να εκπληρώσει τον σκοπό της μόνο ως ληστρική βία. Θα ήταν τελείως ακατάλληλη για να μετασχηματίσει ή να θεμελιώσει σχετικά παγιωμένες συνθήκες. Η απεργία όμως καταδεικνύει, ότι η βία έχει αυτή τη δυνατότητα, ότι είναι σε θέση να μετασχηματίσει ή να θεμελιώσει νομικές συνθήκες, όσο κι αν θίγεται το περί δικαίου αίσθημα μ' αυτήν. Θα μπορούσε να αντιτάξει κανείς ότι μια τέτοια λειτουργία της βίας είναι τυχαία και ευκαιριακή. Η προσεκτική εξέταση της πολεμικής βίας θα απέκρουε έναν τέτοιο ισχυρισμό.

Το ενδεχόμενο ενός δικαίου του πολέμου στηρίζεται πάνω στις ίδιες αντικειμενικές αντιφάσεις της νομικής κατάστασης για το δίκαιο της απεργίας, δηλαδή στην επικύρωση από τα υποκείμενα δικαίου ειδών βίας, των οποίων οι σκοποί παραμένουν γι' αυτούς που τα επικυρώνουν φυσικοί σκοποί, ώστε εν συνεχεία να συγκρούονται με τους δικούς τους έννομους ή φυσικούς σκοπούς στην κατάσταση έκτακτης ανάγκης. Πράγματι η πολεμική βία αρχικά χρησιμοποιείται, άμεσα, ως ληστρική βία για την επίτευξη των σκοπών της. Αλλά είναι αξιοσημείωτο το ότι ακόμη και -ή μάλλον ιδίως- σε πρωτόγονες συνθήκες, οι οποίες δεν έχουν καν γνωρίσει την εισαγωγή των σχέσεων κρατικής διοίκησης, και ακόμη σε περιπτώσεις όπου ο νικητής έχει αυτοαναγορευτεί ανεπιστρεπτί πλέον σε κύριο και νομέα, είναι εντελώς απαραίτητη μια τελετουργία ειρήνης. Μάλιστα η λέξη «ειρήνη» που η έννοια της συνδέεται με τη λέξη «πόλεμος» (υπάρχει επίσης και μια τελείως διαφορετική έννοια, τόσο μη μεταφορική όσο και πολιτική, εκείνη για την οποία κάνει λόγο ο Καντ στην «Αιώνια Ειρήνη»), παραπέμπει άμεσα σ’ ένα τέτοιο *a priori* και σε μια ανεξάρτητη από άλλες νομικές καταστάσεις αναγκαστική επικύρωση κάποιας νίκης. Η επικύρωση αυτή έγκειται ακριβώς στο ότι η νέα κατάσταση αναγνωρίζεται ως «δίκαιο», χωρίς να εξαρτάται καθόλου απ' το αν χρήζει ή όχι κάποιας de facto κατοχύρωσης για τη διαιώνιση της. Αν μπορεί λοιπόν να εξαχθεί ένα συμπέρασμα από την πολεμική βία, ως πρωταρχική και αρχετυπική κάθε βίας που χρησιμοποιείται για την επίτευξη φυσικών σκοπών, είναι ότι σ' αυτή ενοικεί ένας νομοθετικός χαρακτήρας. Θα επανέλθουμε αργότερα στις επιπτώσεις αυτής της διαπίστωσης. Εξηγεί την προαναφερθείσα τάση του σύγχρονου δικαίου να αφαιρέσει από το μεμονωμένο άτομο, τουλάχιστον ως υποκείμενο δικαίου, κάθε βία που χρησιμοποιείται ακόμη και για την επίτευξη φυσικών σκοπών. Στον μεγάλο εγκληματία αυτή η βία αντιπαρατάσσει στο δίκαιο την απειλή θέσπισης νέου δικαίου, απειλή που ακόμη και σήμερα, παρά την αδυναμία της, σε ορισμένες περιπτώσεις, τρομάζει το λαό έτσι όπως τον τρόμαζε στα πανάρχαια χρόνια. Όμως το κράτος φοβάται αυτή τη βία απλώς και μόνο επειδή είναι νομοθετική βία, καθώς είναι υποχρεωμένο να την αναγνωρίζει ως τέτοια οποτεδήποτε εξωτερικές δυνάμεις το πιέζουν να τους παραχωρήσει το δικαίωμα διεξαγωγής του πολέμου και οι τάξεις το δικαίωμα στην απεργία.

Αν στον πρόσφατο πόλεμο η κριτική της στρατιωτικής βίας έγινε σημείο αφετηρίας μιας παθιασμένης κριτικής της βίας γενικότερα, γεγονός που τουλάχιστον δίδαξε ένα πράγμα, ότι τη βία δεν την ασκεί πλέον ούτε την υπομένει κανείς με αφέλεια, έτσι και η τελευταία δεν έγινε αντικείμενο κριτικής μόνο ως νομοθετική, αλλά κρίθηκε, ίσως πιο ολέθρια, για μια άλλη λειτουργία της. Γιατί μια δυαδικότητα στη λειτουργία της βίας είναι χαρακτηριστική του μιλιταρισμού, ο οποίος πραγματοποιείται μόνο μέσω της γενικής επιστράτευσης. Μιλιταρισμός είναι η υποχρεωτική, γενικευμένη χρήση βίας ως μέσου για τους σκοπούς του κράτους. Αυτή η υποχρεωτική χρήση της βίας καταδικάζεται προσφάτως το ίδιο ή περισσότερο εμφατικά, απ' ότι η χρήση βίας καθεαυτή. Στον μιλιταρισμό η βία παρουσιάζει μια εντελώς διαφορετική λειτουργία από εκείνη που έχει κατά την απλή χρήση της ως μέσο προς φυσικούς σκοπούς. Αυτή συνίσταται στη χρήση βίας ως μέσο προς έννομους σκοπούς. Διότι η πειθάρχηση των πολιτών στους νόμους -στη σχετική περίπτωση στο νόμο της γενικής επιστράτευσης- είναι έννομος σκοπός. Αν εκείνη η πρώτη λειτουργία της βίας είναι αυτή που νομοθετεί, που θεσπίζει δίκαιο, τούτη μπορεί να ονομαστεί βία που συντηρεί το δίκαιο. Αφότου η επιστράτευση είναι μια περίπτωση άσκησης της βίας που συντηρεί το δίκαιο και κατ' αρχήν δεν διακρίνεται από άλλες, μια πραγματικά αποτελεσματική κριτική της δεν είναι τόσο εύκολη όσο φαντάζονται οι ρητορείες των ειρηνιστών και των ακτιβιστών. Πολύ περισσότερο συμπίπτει με την κριτική κάθε έννομης βίας, δηλαδή με την κριτική της ίδιας της

νόμιμης ή εκτελεστικής εξουσίας και δεν είναι εφικτή σε καμιά περίπτωση με ένα πιο μετριοπαθές πρόγραμμα. Ούτε βεβαίως μπορεί να επιτευχθεί, εκτός αν θέλει κανείς να διακηρύξει έναν λίγο-πολύ νηπιακό αναρχισμό, μη αναγνωρίζοντας οποιονδήποτε εξαναγκασμό έναντι των ατόμων και δηλώνοντας «ότι μας αρέσει, επιτρέπεται». Το μόνο που κάνει ένα τέτοιο αξίωμα είναι να αποκλείει τον αναστοχασμό στην ηθικοϊστορική σφαίρα, πάνω στο κάθε νόημα του πράττειν και κατά συνέπεια πάνω στο κάθε νόημα της πραγματικότητας ενγένει, η οποία δεν μπορεί να συγκροτηθεί όταν το «πράττειν» αποκόπτεται από την επικράτεια του. Περισσότερο όμως θα έπρεπε να μας απασχολεί το ότι ακόμη και η κατηγορική προσταγή, η επίκληση της οποίας επιχειρείται συχνά -με το αδιαμφισβήτητο πρόγραμμα: πράττε πάντοτε έτσι ώστε η ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπο σου όσο και στο πρόσωπο οποιουδήποτε άλλου, να σου χρησιμεύει ως σκοπός, ποτέ απλά ως μέσο- δεν επαρκεί καθεαυτή για τούτη την κριτική[2]. Διότι το θετικό δίκαιο είναι εκείνο που θα απαιτήσει, αν έχει συνείδηση της καταγωγής του, να αναγνωρίσει και να προωθήσει το συμφέρον της ανθρωπότητας στο πρόσωπο του καθενός. Το συμφέρον αυτό το διαβλέπει στην απεικόνιση και τη συντήρηση μιας τάξης επιβεβλημένης από τη μοίρα. Κι όπως αυτή, που έχει λόγο να διαφυλάξει το δίκαιο, δεν μπορεί να διαφεύγει της κριτικής, έτσι και κάθε επίθεση απέναντι της είναι αδύναμη, όταν απλώς εκδηλώνεται εν ονόματι μιας άμορφης «ελευθερίας», χωρίς να μπορεί και να προσδιορίσει την ανώτερη τάξη πραγμάτων της ελευθερίας αυτής. Και είναι εντελώς αδύναμη όταν δεν επιτίθεται στην ίδια την έννομη τάξη από την κορυφή ως τα νύχια, αλλά μόνο σε ορισμένους νόμους ή νομικές πρακτικές που, βεβαίως, το δίκαιο τις θέτει υπό την προστασία της εξουσίας του, η οποία έγκειται στο ότι υφίσταται μία και μόνο μοίρα και πως ότι υπάρχει, και πιο συγκεκριμένα ότι απειλεί, πρέπει ν' ανήκει απαράβατα στη δική της τάξη πραγμάτων. Γιατί η ίδια η βία που συντηρεί το δίκαιο είναι μια απειλητική βία. Και μάλιστα η απειλή της δεν έχει την έννοια του εκφοβισμού όπως πιστεύουν οι απληροφόρητοι φιλελεύθεροι θεωρητικοί. Ο εκφοβισμός με την ακριβή έννοια του όρου αφενός απαιτεί μια βεβαιότητα που είναι αντίθετη με τη φύση της απειλής και αφετέρου δεν υλοποιείται με κανέναν νόμο, εφόσον υπάρχει πάντοτε η ελπίδα να ξεφύγει κανείς από τα χέρια του. Αυτό τον κάνει πολύ πιο απειλητικό, όπως συμβαίνει με τη μοίρα, στην οποία επαφίεται η σύλληψη του εγκληματία. Το βαθύτερο νόημα της αβεβαιότητας της έννομης απειλής, θα προκύψει τελικά από τη μετέπειτα εξέταση της σφαίρας της μοίρας, από την οποία και κατάγεται. Ένας πολύτιμος οδηγός σχετικά μ' αυτό υπάρχει στην επικράτεια των ποινών. Απ' αυτές, από τότε που άρχισε να αμφισβητείται το κύρος του θετικού δικαίου, η κριτική προτίμησε να στραφεί κατά της θανατικής ποινής. Όσο κι αν τα επιχειρήματα της στις περισσότερες περιπτώσεις δεν αγγίζουν την ουσία, άλλο τόσο τα κίνητρα της ήταν και είναι ζήτημα αρχής. Οι θιασώτες αυτής της κριτικής διαισθάνονταν, ίσως χωρίς να μπορούν να το αιτιολογήσουν και πιθανώς χωρίς και να το επιθυμούν, ότι οι βολές κατά της θανατικής ποινής δεν πλήττουν ένα νομικό μέτρο, ούτε τους νόμους, αλλά το ίδιο το δίκαιο στη ρίζα του. Δηλαδή αν η βία, η εστεμμένη από τη μοίρα βία, είναι η ρίζα του δικαίου, εύκολα εικάζει κανείς ότι όπου η υπέρτατη βία, η εξουσία [Gewalt] επί ζωής και θανάτου απαντάται στην έννομη τάξη, η ρίζα του νόμου προβάλλει ολοφάνερα και φρικιαστικά.

Σε συμφωνία με τα παραπάνω βρίσκεται το ότι στις πρωτόγονες έννομες σχέσεις η θανατική ποινή επιβαλλόταν και σε αδικήματα όπως η προσβολή της ιδιοκτησίας, σε σχέση με τα οποία μοιάζει να είναι «δυσανάλογη». Σκοπός της όμως δεν είναι η τιμωρία της νομικής παράβασης, αλλά η θέσμιση νέου δικαίου. Διότι με την άσκηση εξουσίας επί ζωής και θανάτου, περισσότερο απ' ό,τι με οποιαδήποτε άλλη εκτέλεση νόμου, το δίκαιο αυτοεπιβεβαιώνεται. Όμως σ' αυτή ακριβώς την

εξουσία αποκαλύπτεται κάτι σάπιο στο δίκαιο, ιδιαιτέρως στους πλέον ευαίσθητους, γιατί αυτό γνωρίζει πώς να απομακρύνεται απεριόριστα από συνθήκες στις οποίες η μοίρα θα παρουσιαζόταν σ' όλη της τη μεγαλοπρέπεια με μια τέτοια καταδίκη. Η διάνοια [Verstand] όμως, πρέπει να προσεγγίσει με μεγαλύτερη αποφασιστικότητα αυτές τις συνθήκες, αν θέλει να φέρει σε πέρας τόσο την κριτική της βίας που θεσπίζει, όσο και της βίας που συντηρεί το δίκαιο.

Σ' έναν πολύ πιο αφύσικο συνδυασμό από τη θανατική ποινή, ένα είδος φασματικής επιμειξίας, τα δύο αυτά είδη βίας απαντώνται σ' έναν άλλο θεσμό του σύγχρονου κράτους, την αστυνομία. Πρόκειται για μια βία με έννομους σκοπούς (με το δικαίωμα διαθέσεως), αλλά με την παράλληλη αρμοδιότητα να τους εντάσσει εντός διευρυμένων ορίων (με το δικαίωμα έκδοσης διαταγμάτων). Η ντροπή μιας τέτοιας αρχής, την οποία κατανοούν μόνο λίγοι, επειδή οι αρμοδιότητες της σπάνια φτάνουν στις πλέον βάναυσες παραβιάσεις και καθώς της επιτρέπεται να δρα στις ευπαθέστερες περιοχές και εναντίον των εχεφρόνων, απέναντι στους οποίους οι νόμοι δεν προστατεύουν το κράτος, έγκειται στο ότι ο διαχωρισμός μεταξύ βίας που θεσπίζει και βίας που συντηρεί το δίκαιο, όσον αφορά την εν λόγω αρχή, αίρεται. Αν από την πρώτη απαιτείται να αποδειχθεί ικανή νίκης, η δεύτερη υπόκειται στον περιορισμό ότι δεν θα θέσει νέους σκοπούς. Όσον αφορά και τους δύο αυτούς όρους, η αστυνομική εξουσία απαλλάσσεται της τήρησης τους.

Θεσπίζει δίκαιο -καθώς χαρακτηριστική της λειτουργία δεν είναι η κοινοποίηση νόμων, αλλά η έκδοση διαταγμάτων που εγείρουν νομική αξίωση- και συντηρεί το δίκαιο, γιατί έχει σαν πρόθεση της αντίστοιχους σκοπούς. Ο ισχυρισμός ότι οι σκοποί της αστυνομικής εξουσίας ταυτίζονται παγίως ή απλώς και μόνο συνδέονται μ' αυτούς του ευρύτερου δικαίου, είναι απολύτως αναληθής. Πολύ περισσότερο που το «δίκαιο» της αστυνομίας στην πραγματικότητα χαρακτηρίζει το σημείο εκείνο όπου το κράτος, είτε λόγω αδυναμίας, είτε λόγω των εμμένων συσχετισμών στο εσωτερικό κάθε έννομης τάξης, δεν μπορεί πλέον, μέσω αυτής της έννομης τάξης, να κατοχυρώσει τους εμπειρικούς σκοπούς που επιθυμεί με κάθε τίμημα να επιτύχει. Ως εκ τούτου, η αστυνομία επεμβαίνει σε πολυάριθμες περιπτώσεις «χάριν ασφαλείας» όπου δεν υφίσταται σαφής νομική κατάσταση, όταν -χωρίς την παραμικρή σχέση με έννομους σκοπούς- συνοδεύει τον πολίτη ως επονείδιστο βάρος μιας ζωής ήδη ρυθμιζόμενης από διατάξεις, ή, ακόμα χειρότερα, τον παρακολουθεί. Σε αντίθεση με το δίκαιο, το οποίο αναγνωρίζει στην καθορισμένη από τον τόπο και το χρόνο «απόφαση» μια μεταφυσική κατηγορία, επιτρέποντας έτσι την κριτική, η εξέταση του θεσμού της αστυνομίας δεν καταλήγει σε τίποτα ουσιαστικό. Η εξουσία της είναι άμορφη, όπως η πουθενά απτή, αλλά ωστόσο διάχυτη, φασματική παρουσία της στη ζωή όλων των πολιτισμένων κρατών. Και ενώ η αστυνομία μπορεί μεμονωμένα να μοιάζει παντού ίδια, δεν πρέπει να παραγνωρίζεται ότι το πνεύμα της είναι λιγότερο καταστρεπτικό όταν εκπροσωπεί, στην απόλυτη μοναρχία, την εξουσία του άρχοντα (ο οποίος κατέχει και τη νομοθετική και την εκτελεστική εξουσία), παρά στις δημοκρατίες που η ύπαρξη της, καθώς δεν προκύπτει από καμία τέτοια σχέση, μαρτυρά το μέγιστο εκφυλισμό βίας που μπορεί να συλλάβει κανείς.

Κάθε μορφή βίας ως μέσο είναι είτε βία που θεσπίζει, είτε βία που συντηρεί το δίκαιο. Όταν δεν αξιώνει τίποτα απ' αυτά τα δύο, παραιτείται από κάθε εγκυρότητα. Ως εκ τούτου προκύπτει ότι κάθε βία, ως μέσο, ακόμα και στην καλύτερη περίπτωση, αποτελεί μέρος της προβληματικής του δικαίου καθεαυτού. Κι ενώ δεν μπορεί να διαπιστωθεί με βεβαιότητα η σημασία της βίας στην παρούσα φάση της έρευνας, ωστόσο το δίκαιο εμφανίζεται από τα προειρηθέντα να έχει μια τόσο αμφιλεγόμενη ηθική υφή, ώστε να προκύπτει από μόνο του το ερώτημα για το κατά πόσο υπάρχουν, πλην των βίαιων, αλλά μέσα για τη διευθέτηση των συ-

γκρουόμενων ανθρώπινων συμφερόντων. Πάνω απ’ όλα πρέπει να τονίσουμε ότι μια απολύτως μη βίαιη λύση διαφωνιών δεν καταλήγει ποτέ σε έννομο συμβόλαιο. Εκείνο είναι που τελικά οδηγεί, όσο ειρηνικά κι αν έχουν προσχωρήσει σ’ αυτό οι συμβαλλόμενοι, σε ενδεχόμενη βία. Γιατί απονέμει σε κάθε μέρος το δικαίωμα να χρησιμοποιεί έναντι του άλλου βία με οποιονδήποτε τρόπο, σε περίπτωση παράβασης του συμβολαίου. Και όχι μόνο αυτό: όπως η κατάληξη, έτσι και η απαρχή κάθε συμβολαίου παραπέμπει στη βία. Ωστόσο, η άμεση παρουσία της ως βίας που θεσπίζει δίκαιο, δεν είναι αναγκαία εντός του συμβολαίου, εκπροσωπείται όμως σ' αυτό στο βαθμό που η εξουσία [Macht] η οποία κατοχυρώνει το έννομο συμβόλαιο κατάγεται με τη σειρά της από τη βία, ακόμα κι αν αυτή η βία δεν ορίζεται ρητά στο συμβόλαιο. Όσο μειώνεται η συνειδητοποίηση της λανθάνουσας παρουσίας της βίας εντός ενός νομικού θεσμού, τόσο αυτός παρακμάζει. Ένα τέτοιο παράδειγμα αποτελούν σήμερα τα κοινοβούλια. Παρουσιάζουν τους γνωστούς αξιολύπητους θεατρινισμούς γιατί δεν διατήρησαν τη συνείδηση των επαναστατικών δυνάμεων στις οποίες οφείλουν την ύπαρξη τους. Στη Γερμανία ειδικότερα, η τελευταία εκδήλωση τέτοιων δυνάμεων απήλθε χωρίς συνέπειες για τα κοινοβούλια. Κι αυτό γιατί τους λείπει η αίσθηση της νομοθετικής βίας που εμπεριέχουν. Είναι επόμενο, λοιπόν, να μην παίρνουν αποφάσεις αντάξιες τέτοιας βίας, αλλά, μέσα σε συμβιβαστικά πλαίσια, να χειρίζονται μ' ένα δήθεν μη βίαιο τρόπο, τις πολιτικές υποθέσεις. Αυτό όμως παραμένει «προϊόν που εντάσσεται στη νοοτροπία της βίας, όσο κι αν απορρίπτεται κάθε απροκάλυπτη βία, γιατί η επιδίωξη που οδηγεί στον συμβιβασμό δεν κινητοποιείται αφ’ εαυτής, αλλά εξωτερικά και μάλιστα από την αντίθετη επιδίωξη, γιατί κανένας συμβιβασμός, όσο εκούσια κι αν επιλέγεται, δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς την ύπαρξη κάποιου εξαναγκασμού. "Και μη χειρότερα" είναι η βαθύτερη αίσθηση πίσω από κάθε συμβιβασμό»[3]. Είναι σημαντικό το ότι η παρακμή των κοινοβουλίων ίσως αποξένωσε τόσα πνεύματα από το ιδεώδες της μη βίαιης διευθέτησης των πολιτικών διαφορών, όσα αντιστοίχως οδήγησε ο πόλεμος σ’ αυτό. Στους ειρηνιστές αντιπαρατάσσονται οι μπολσεβίκοι και οι συνδικαλιστές. Έχουν ασκήσει μια ανελέητη και καθ' όλα επιτυχημένη κριτική στα σημερινά κοινοβούλια. Ωστόσο, όσο επιθυμητό και ευπρόσδεκτο μπορεί να είναι ένα συγκριτικά αξιόλογο κοινοβούλιο, μια συζήτηση για τα μέσα της πολιτικής συμφωνίας που κατ' αρχήν θα είναι μη βίαια, δεν μπορεί να ασχολείται με τον κοινοβουλευτισμό. Γιατί το μόνο που καταφέρνει ο κοινοβουλευτισμός σε ζωτικές υποθέσεις, είναι έννομες διατάξεις που εν τη γενέσει και την κατάληξη τους, συνοδεύονται από τη βία.

Είναι, όμως, η μη βίαιη λύση των συγκρούσεων εφικτή; Χωρίς αμφιβολία. Οι σχέσεις μεταξύ ιδιωτών βρίθουν σχετικών παραδειγμάτων. Η μη βίαιη συμφωνία απαντάται παντού όπου η καλλιέργεια της ψυχής προσφέρει στους ανθρώπους ανόθευτα μέσα συμφωνίας. Στα νόμιμα και παράνομα μέσα κάθε είδους, τα οποία χωρίς εξαίρεση αποτελούν βία, μπορούν να αντιταχθούν, ως ανόθευτα μέσα, τα μη βίαια. Η ευγένεια της ψυχής, η συμπάθεια, η αγάπη για την ειρήνη, η εμπιστοσύνη και ό,τι άλλο θα μπορούσε να αναφερθεί στην προκειμένη περίπτωση, είναι τα υποκειμενικά προαπαιτούμενα τους. Η αντικειμενική τους εκδήλωση όμως καθορίζεται από τον νόμο (του οποίου η τεράστια σπουδαιότητα δεν μπορεί να αναλυθεί εδώ), ότι τα ανόθευτα μέσα δεν αφορούν ποτέ άμεσες, παρά μόνον έμμεσες λύσεις. Επομένως δεν αναφέρονται ποτέ άμεσα στη διευθέτηση της σύγκρουσης ανθρώπου με άνθρωπο, αλλά μόνο σ’ εκείνη που αφορά αντικείμενα. Η επικράτεια των μη βίαιων μέσων αποκαλύπτεται στη σφαίρα των ανθρώπινων συγκρούσεων σε σχέση με τα αγαθά. Για τον λόγο αυτό, η τεχνική με την ευρύτερη έννοια του όρου, είναι το πλέον συγκεκριμένο πεδίο τους. Το πιο απτό παράδειγμα είναι ίσως η σύσκεψη, που θεωρείται μια τεχνική για τη σύναψη συμφωνιών μεταξύ των πολι-

τών. Σ' αυτήν δηλαδή όχι μόνο ο μη βίαιος συμβιβασμός είναι εφικτός, αλλά και ο κατ' αρχήν αποκλεισμός της βίας είναι σαφώς ευαπόδεικτος μέσω μιας σημαντικής αρχής: της ατιμωρησίας του ψέματος. Δεν υπάρχει ίσως καμιά νομοθεσία στον κόσμο που να το τιμωρεί πρωτογενώς. Αυτό δείχνει ότι υπάρχει σε κάποιο βαθμό μια ειρηνική σφαίρα ανθρώπινης συμφωνίας, στην οποία η βία δεν έχει καμία πρόσβαση: στη σφαίρα της «συνεννόησης» καθαυτής, στη γλώσσα. Μόνο πολύ αργότερα και σε μια ιδιόμορφη διαδικασία παρακμής, εισχώρησε η έννομη βία, τιμωρώντας την απάτη. Ενώ δηλαδή η έννομη τάξη στις απαρχές της, βασιζόμενη στη νικητήρια εξουσία της, ικανοποιούνταν πατάσσοντας την παρανομία όπου εμφανιζόταν και η απάτη -καθώς δεν ενέχει καθόλου βία εντός της- παρέμενε σύμφωνα με τη βασική αρχή *ius civile vigilantibus scriptum est* ατιμώρητη στο ρωμαϊκό και παλαιό τευτονικό δίκαιο, το δίκαιο μιας όψιμης εποχής, έχοντας απωλέσει την εμπιστοσύνη στην ίδια του τη βία, δεν θεώρησε τον εαυτό του ικανό να ανταπεξέλθει, όπως το πρότερο δίκαιο, στη βία των άλλων. Έτσι, ο φόβος ενώπιον της βίας και η έλλειψη αυτοπεποίθησης, σηματοδοτούν τον κλονισμό του δικαίου. Αρχίζει, λοιπόν, να θέτει σκοπούς με την προοπτική να εμποδίσει εντονότερες εκδηλώσεις της βίας που συντηρεί το δίκαιο. Επομένως αντιτίθεται στην απάτη όχι βάσει ηθικών λόγων, αλλά από τον φόβο για τις βιαιοπραγίες στις οποίες πιθανόν θα προέβαινε ο εξαπατημένος. Καθώς ένας τέτοιος φόβος βρίσκεται σε αντίθεση με την ίδια την πρωταρχικά βίαιη φύση του δικαίου, τέτοιοι σκοποί δεν ταιριάζουν με τα νόμιμα μέσα του δικαίου. Δεν εκφράζουν μόνο την παρακμή της ίδιας της σφαίρας του δικαίου, αλλά ταυτόχρονα και την έκπτωση των καθαρών μέσων. Διότι το δίκαιο απαγορεύοντας την απάτη, περιορίζει τη χρήση των απόλυτα μη βίαιων μέσων, με το σκεπτικό ότι παράγουν εν δυνάμει βία ως μορφή αντίδρασης. Η εν λόγω τάση του δικαίου έχει συμβάλλει επίσης στον περιορισμό του δικαιώματος απεργίας που αντιτίθεται στα συμφέροντα του κράτους. Ο νόμος παραχωρεί αυτό το δικαίωμα, επειδή αποτρέπει βίαιες ενέργειες τις οποίες φοβάται να αντιμετωπίσει. Παλαιότερα οι εργάτες επιδίδονταν αμέσως σε σαμποτάζ και πυρπολούσαν τα εργοστάσια. Για να παρακινηθούν οι άνθρωποι προς μια ειρηνική διευθέτηση των συμφερόντων τους χωρίς την ανάμιξη της έννομης τάξης, υπάρχει τελικά ένα αποτελεσματικό κίνητρο ανεξαρτήτως αρετών, το οποίο προσφέρει αρκετά συχνά, ακόμα και στην πιο αδύναμη θέληση, καθαρά αντί για βίαια μέσα: είναι ο φόβος των αμοιβαίων απωλειών που μπορεί να προκαλέσει μια βίαιη αντιπαράθεση, ανεξαρτήτως έκβασης. Τέτοια κίνητρα είναι εμφανή σήμερα στη σύγκρουση συμφερόντων μεταξύ ιδιωτών σε αναρίθμητες περιπτώσεις. Τα πράγματα διαφέρουν όταν υπάρχει σύγκρουση μεταξύ τάξεων και εθνών, οπότε η ανώτερη τάξη πραγμάτων που απειλεί να επιβληθεί σε «νικητές» και «ηττημένους», διαφεύγει της αίσθησης αρκετών και της αντίληψης σχεδόν όλων. Εν προκειμένω, η αναζήτηση μιας τέτοιας ανώτερης τάξης πραγμάτων και των κοινών συμφερόντων που αντιστοιχούν σ' αυτή και που προσφέρει ένα μόνιμο κίνητρο για μια πολιτική καθαρών μέσων, θα οδηγούσε πολύ μακριά[4]. Ως εκ τούτου, θα ήταν προτιμότερο να γίνει μνεία μόνο στα καθαρά μέσα της ίδιας της πολιτικής σε αναλογία προς εκείνα που διέπουν την ειρηνική συναναστροφή μεταξύ ιδιωτών.

Όσον αφορά τους ταξικούς αγώνες, σ' αυτούς η απεργία θα πρέπει να επέχει υπό ορισμένες συνθήκες θέση καθαρού μέσου. Δύο ουσιωδώς διαφορετικοί τύποι απεργίας, τα ενδεχόμενα των οποίων έχουν ήδη ληφθεί υπόψη, χρήζουν στο σημείο αυτό λεπτομερέστερης ανάλυσης. Οφείλουμε τον διαχωρισμό αυτόν στον Σορέλ, ο οποίος τον επιχείρησε πρώτος, βάσει περισσότερο πολιτικών, παρά αμιγώς θεωρητικών σκέψεων. Αντιπαραθέτει την πολιτική στην προλεταριακή γενική

απεργία. Ανάμεσα τους υφίσταται επίσης μια αντίθεση όσον αφορά τη σχέση με τη βία.

Στους θιασώτες της πρώτης λέει: «η ενίσχυση της κρατικής εξουσίας είναι η βάση των αντιλήψεων τους. Στις σημερινές οργανώσεις τους οι πολιτικοί (βλ. μετριοπαθείς σοσιαλιστές) ήδη προετοιμάζουν την υποδομή μιας σε μεγάλο βαθμό συγκεντρωτικής και πειθαρχημένης εξουσίας, απέναντι στην οποία δεν θα μπορέσει να σταθεί εμπόδιο καμιά αντιπολιτευτική κριτική και η οποία γνωρίζει να επιβάλλει τη σιωπή και να θεσπίζει ψευδή διατάγματα»[5]. «Η πολιτική γενική απεργία... δείχνει πώς το κράτος δεν θα χάσει τίποτα από την ισχύ του, πώς η μάζα των παραγωγών θα αλλάξει απλά τους αφέντες της»[6]. Έναντι αυτής της γενικής απεργίας (η οποία τυπολογικά φαίνεται, παρεμπιπτόντως, να μοιάζει στην περασμένη γερμανική επανάσταση), η προλεταριακή απεργία θεωρεί ως μοναδικό της έργο την καταστροφή της κρατικής εξουσίας. «Αποκλείει όλες τις ιδεολογικές συνέπειες κάθε πιθανής κοινωνικής πολιτικής" οι θιασώτες της θεωρούν μπουρζουάδικες ακόμα και τις πιο δημοφιλείς μεταρρυθμίσεις»[7]. Αυτή η γενική απεργία αναγγέλλει με απόλυτη σαφήνεια την αδιαφορία της έναντι των υλικών κερδών των διεκδικήσεων, δηλώνοντας ότι επιθυμεί την κατάλυση του κράτους˙ το κράτος είναι πράγματι... η βάση για την ύπαρξη των κυρίαρχων ομάδων που επωφελούνται από κάθε εγχείρημα, τα βάρη του οποίου φέρει το σύνολο»[8]. Ενώ η πρώτη μορφή διακοπής της εργασίας συνιστά βία, καθώς προκαλεί μονάχα μια εξωτερική τροποποίηση των συνθηκών εργασίας, η δεύτερη, ως καθαρό μέσο είναι μη βίαιη, καθώς δεν αναλαμβάνεται με την πρόθεση επιστροφής στην εργασία μετά από εξωτερικές παραχωρήσεις και οποιεσδήποτε τροποποιήσεις των συνθηκών εργασίας, αλλά με την απόφαση επιστροφής μόνο σε μια εργασία εξολοκλήρου αλλαγμένη, μια εργασία την οποία δεν επιβάλλει το κράτος, μια ανατροπή, που αυτός ο τύπος απεργίας δεν την προκαλεί, αλλά μάλλον την πραγματώνει. Γι' αυτό και το πρώτο εξ αυτών των εγχειρημάτων είναι νομοθετικό, ενώ το άλλο, αντιθέτως, αναρχικό. Ακολουθώντας τις σχετικές δηλώσεις του Μαρξ, ο Σορέλ αρνείται κάθε είδος προγράμματος, ουτοπίας, με μια λέξη νομοθεσίας για το επαναστατικό κίνημα: «Με την γενική απεργία εξαφανίζονται όλα αυτά τα ωραία πράγματα. Η επανάσταση εμφανίζεται ως μια σαφής, απλή εξέγερση και δεν υπάρχει χώρος για τους κοινωνιολόγους ή τους εκλεπτυσμένους ερασιτέχνες των κοινωνικών μεταρρυθμίσεων, ούτε ακόμη για τους διανοούμενους, οι οποίοι έχουν κάνει επάγγελμα το να σκέπτονται για λογαριασμό του προλεταριάτου»[9]. Σ' αυτή τη βαθιά, ηθική και πραγματικά επαναστατική σύλληψη δεν μπορεί να αντιταχθεί καμία σκέψη που θα ήθελε να στιγματίσει μια τέτοια γενική απεργία σαν βία, λόγω των ενδεχόμενων καταστροφικών συνεπειών της. Και αν κάποιος δικαίως ισχυριζόταν ότι η σύγχρονη οικονομία, ιδωμένη ως όλον, δεν μοιάζει τόσο με μηχανή που βγαίνει εκτός λειτουργίας όταν την εγκαταλείψει ο θερμαστής της, όσο με θηρίο που αναπαύεται μόλις ο δαμαστής του γυρίσει την πλάτη, άλλο τόσο η βιαιότητα μιας πράξης δεν μπορεί να κριθεί βάσει των αποτελεσμάτων ή των σκοπών της, παρά μόνο βάσει του νόμου των μέσων της. Η κρατική εξουσία βέβαια, η οποία βλέπει μόνο τα αποτελέσματα, εναντιώνεται στη γενική απεργία για την υποτιθέμενη βία της, σε αντίθεση με τις μερικές απεργίες που πράγματι είναι εκβιαστικές σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό. Ο Σορέλ έδειξε με ευφυέστατο τρόπο κατά πόσο μια τόσο δραστική σύλληψη της γενικής απεργίας ως τέτοιας, ενδείκνυται για τη μείωση της ανάπτυξης της ουσιαστικής βίας στις επαναστάσεις. Αντιθέτως, μια εξαιρετική περίπτωση βίαιης παράλειψης, πιο ανήθικης και ωμότερης από την πολιτική γενική απεργία, συγγενής του αποκλεισμού, είναι η απεργία των γιατρών, όπως την έχουν βιώσει οι περισσότερες γερμανικές πόλεις. Σ' αυτήν αποκαλύπτεται με τον πλέον ειδεχθή τρόπο μια αδίστακτη (και διεφθαρ-

μένη) εφαρμογή της βίας και μάλιστα από μια επαγγελματική τάξη η οποία επί σειρά ετών, χωρίς την παραμικρή προσπάθεια αντίστασης, «εξασφάλιζε στον θάνατο τη λεία του» και εγκατέλειπε στη συνέχεια αυτοβούλως και με την πρώτη ευκαιρία τη ζωή. Συγκριτικά με τους πρόσφατους ταξικούς αγώνες, η ανάπτυξη μέσων ειρηνικής συμφωνίας ήταν πολύ πιο συγκεκριμένη στην πολυετή ιστορία των κρατών. Μόνο περιστασιακά το καθήκον των διπλωματών, κατά τις διαβουλεύσεις τους, έγκειται στην τροποποίηση της έννομης τάξης. Βασικά οφείλουν, κατ' αναλογία προς τις συμφωνίες μεταξύ ιδιωτών, να επιλύουν κατά περίπτωση τις διαφορές στο όνομα των κρατών τους, ειρηνικά και χωρίς συμβάσεις. Πρόκειται για ένα λεπτό ζήτημα, που επιλύεται αποτελεσματικότερα μέσω διαιτητικών δικαστηρίων, μια μέθοδος λύσης όμως, που είναι θεμελιωδώς ανώτερη από τη διαιτησία, επειδή βρίσκεται πέρα από κάθε έννομη τάξη και επομένως βία. Έτσι, όπως στις επαφές μεταξύ ιδιωτών και οι διπλωμάτες έχουν δημιουργήσει αντίστοιχους τύπους και αξίες, οι οποίες δεν είναι απλώς τυπικότητες, ακόμη κι αν έχουν καταστεί τέτοιες.

Ανάμεσα σε όλα τα είδη της βίας που αναγνωρίζουν το φυσικό και το θετικό δίκαιο, δεν υπάρχει ούτε ένα που να διαφεύγει του έντονου προβληματισμού για κάθε έννομη βία. Επειδή, ωστόσο, κάθε πιθανή λύση των ανθρώπινων προβλημάτων και πόσο μάλλον μια λύτρωση από τους περιορισμούς όλων των κοσμοϊστορικών συνθηκών που έχουν υπάρξει μέχρι σήμερα, είναι αδύνατη αν εξαλειφθεί για λόγους αρχής η βία, είναι απαραίτητο να αναζητηθούν άλλοι τρόποι βίας εκτός από αυτούς που προβλέπει μια θεωρία του δικαίου. Πρόκειται παράλληλα για το ζήτημα του κατά πόσο αληθεύει η βασική αρχή που είναι κοινή και στις δύο θεωρίες, δηλαδή οι δίκαιοι σκοποί πρέπει να επιτυγχάνονται με νόμιμα μέσα, τα νόμιμα μέσα χρησιμοποιούνται για δίκαιους σκοπούς. Τι θα συνέβαινε λοιπόν, αν η βία, η επιβεβλημένη από τη μοίρα, χρησιμοποιώντας νόμιμα μέσα, ερχόταν σε σύγκρουση, ανεπίδεκτη συμβιβασμού, με τους δίκαιους σκοπούς και αν ταυτοχρόνως προέκυπτε μια βία διαφορετικού είδους, η οποία δεν θα ήταν, προκειμένου να επιτευχθούν αυτοί οι σκοποί, ούτε νόμιμο ούτε παράνομο μέσο, ούτε θα συνδεόταν μαζί τους ως μέσο, αλλά με κάποιον διαφορετικό τρόπο; Έτσι θα φωτιζόταν η περίεργη και κυρίως αποθαρρυντική ανακάλυψη της έσχατης αδυναμίας επίλυσης όλων των προβλημάτων του δικαίου (η απελπισία της οποίας είναι συγκρίσιμη μόνο με την αδυναμία ύπαρξης μιας λακωνικής απόφανσης σχετικά με το «ορθό» και το «λάθος» στις μεταγενέστερες γλώσσες). Συνεπώς σχετικά με τη δικαίωση των μέσων και τη δίκαιη φύση των σκοπών δεν μπορεί ποτέ να αποφανθεί ο λόγος, αλλά στην πρώτη περίπτωση αποφαίνεται η επιβεβλημένη από τη μοίρα βία και στη δεύτερη ο θεός. Μια εντύπωση ασυνήθιστη επειδή ακριβώς επικρατεί η επίμονη συνήθεια οι δίκαιοι αυτοί σκοποί να θεωρούνται σκοποί ενός πιθανού δικαίου, δηλαδή όχι μόνον ότι έχουν γενική ισχύ (κάτι που προκύπτει αναλυτικά από τη φύση της δικαιοσύνης), αλλά επίσης ότι μπορούν να γενικευθούν, γεγονός που όπως φαίνεται αντιτίθεται στη φύση της δικαιοσύνης. Καθώς για σκοπούς που σε συγκεκριμένες συνθήκες θεωρούνται δίκαιοι, γενικά αποδεκτοί και έγκυροι, δεν ισχύει το ίδιο σε καμιά άλλη περίπτωση, ανεξαρτήτως της ομοιότητας τους υπό άλλη οπτική γωνία. Μια μη μεσολαβημένη λειτουργία της βίας, για την οποία γίνεται λόγος εδώ, είναι ήδη εμφανής στην καθημερινή εμπειρία. Ο άνθρωπος οδηγείται, παραδείγματος χάρη, από το θυμό σε μεγάλες εκρήξεις βίας, βίας που δεν αποτελεί μέσο για κάποιον προσχεδιασμένο σκοπό. Δεν είναι μέσο, αλλά εκδήλωση. Παραπέρα, η βία αυτή παρουσιάζει εντελώς αντικειμενικές εκδηλώσεις, οι οποίες υπόκεινται σε κριτική. Αυτές οι εκδηλώσεις απαντώνται κυρίως στον μύθο.

Η μυθική βία στην αρχετυπική μορφή της είναι αμιγής εκδήλωση των θεών. Όχι μέσο προς επίτευξη των σκοπών τους και ακόμη λιγότερο εκδήλωση της θελη-

σης τους, αλλά κυρίως εκδήλωση της ύπαρξης τους. Ο μύθος της Νιόβης αποτελεί έξοχο παράδειγμα. Μάλιστα, θα μπορούσε η πράξη του Απόλλωνα και της Άρτεμης να είναι απλά μια τιμωρία. Όμως η βία που ασκούν, πολύ περισσότερο εγκαθιδρύει ένα δίκαιο, παρά τιμωρεί την παραβίαση ενός ήδη υφιστάμενου. Η αλαζονεία της Νιόβης προκαλεί συμφορά όχι επειδή παραβιάζει το δίκαιο, αλλά επειδή προκαλεί τη μοίρα, -σ’ έναν αγώνα στον οποίο η μοίρα πρέπει να νικήσει και είναι σε θέση να αναδείξει κάποιας μορφής δίκαιο, μόνο αν θριαμβεύσει. Το ότι η θεϊκή βία δεν ήταν, κατά την αντίληψη των αρχαίων, η τιμωρητική βία που συντηρεί το δίκαιο, το δείχνουν οι ηρωικοί μύθοι στους οποίους ο πρωταγωνιστής, όπως παραδείγματος χάρη ο Προμηθέας, με αξιοπρεπές θάρρος προκαλεί τη μοίρα, την αντιμάχεται παρά τα κάθε λογής απρόοπτα, ενώ η αφήγηση του αφήνει την ελπίδα πως κάποτε θα φέρει στους ανθρώπους ένα νέο δίκαιο. Ακριβώς αυτόν τον ήρωα και την έννομη βία του αρχέγονου μύθου του ανακαλεί ο λαός ακόμα και σήμερα, όταν θαυμάζει τους μεγαλύτερους παράνομους. Επομένως η βία ξεσπά πάνω στη Νιόβη από την αβέβαιη, αμφίσημη σφαίρα της μοίρας. Κατά βάση δεν είναι ολέθρια. Παρόλο που επιφέρει αιματηρό θάνατο στα παιδιά της Νιόβης, διστάζει όσον αφορά τη ζωή της μάνας, την οποία αφήνει πίσω περισσότερο ένοχη από πριν, μέσω του θανάτου των παιδιών της, ως αιώνιο, σιωπηλό φορέα της ενοχής αλλά και ως ένδειξη του ορίου μεταξύ ανθρώπων και θεών. Αν αυτή η άμεση βία, στις μυθικές εκδηλώσεις της εμφανίζει στενή σχέση και ουσιαστικά ταυτίζεται με τη νομοθετική βία, γεννάται μια προβληματική όσον αφορά τη νομοθετική βία, εφόσον αυτή προηγουμένως χαρακτηρίστηκε, στην περιγραφή της πολεμικής βίας, απλώς ως μεσολαβητική βία. Ταυτόχρονα, ο συσχετισμός αυτός υπόσχεται να φωτίσει περαιτέρω τη μοίρα, η οποία σε όλες τις περιπτώσεις υπολανθάνει της έννομης βίας και σε γενικές γραμμές να ολοκληρώσει την κριτική της. Η λειτουργία της βίας στη νομοθεσία είναι διττή, με την έννοια ότι η νομοθεσία επιδιώκει ως σκοπό της, με τη βία ως μέσο, *αυτό που* θα εδραιωθεί ως δίκαιο, όμως την ίδια τη στιγμή της εφαρμογής του η βία δεν απορρίπτεται˙ αλλά ακριβώς τη στιγμή της νομοθέτησης, θεσπίζεται συγκεκριμένα ως νόμος όχι ένας σκοπός ανεξάρτητος από τη βία, αλλά ένας αναγκαστικά και στενά συνδεδεμένος μαζί της, υπό τον τίτλο της εξουσίας. Η θέσπιση του δικαίου είναι εγκαθίδρυση εξουσίας και, στο πλαίσιο αυτό, άμεση εκδήλωση βίας. Η δικαιοσύνη είναι η αρχή [Prinzip] κάθε θεϊκής θέσης σκοπών και η εξουσία αρχή [Prinzip] κάθε μυθικής θέσπισης νόμων.

Μια εφαρμογή της δεύτερης αρχής με τρομερές συνέπειες συναντάται στο πολιτειακό δίκαιο. Στον τομέα αυτό, η χάραξη των συνόρων, δηλαδή το καθήκον «ειρηνικής» κατάληξης όλων των πολέμων της μυθικής εποχής, είναι το πρωταρχικό φαινόμενο κάθε νομοθετικής βίας. Στην περίπτωση αυτή φαίνεται καθαρά ότι αυτό που εγγυάται κάθε νομοθετική βία περισσότερο από κάθε απόκτηση ιδιοκτησίας, είναι η εξουσία. Όπου χαράσσονται τα σύνορα, ο αντίπαλος δεν εκμηδενίζεται εντελώς, του αναγνωρίζονται δικαιώματα, ακόμα και όταν η εξουσία του νικητή είναι απόλυτη. Και μάλιστα, κατά διαβολική αμφισημία, «ίσα» δικαιώματα: και για τα δύο συμβαλλόμενα μέρη υπάρχει η ίδια γραμμή την οποία δεν επιτρέπεται να περάσει κανείς. Στην προκειμένη περίπτωση, εμφανίζεται σε τρομερά πρωτόγονη μορφή η ίδια μυθική αμφισημία των νόμων που δεν επιτρέπεται να υπερβεί κανείς, στην οποία αναφέρεται με σατυρική διάθεση ο Ανατόλ Φρανς λέγοντας: «Απαγορεύεται εξίσου σε φτωχούς και πλούσιους η διανυκτέρευση κάτω από γέφυρες». Επίσης φαίνεται ότι ο Σορέλ θίγει μια όχι μόνο πολιτισμικοϊστορική, αλλά και μια μεταφυσική αλήθεια, όταν υποθέτει ότι αρχικά κάθε δίκαιο ήταν «προ»-νόμιο των βασιλέων ή των ευγενών, εν ολίγοις των ισχυρών˙ και αυτό παραμένει έτσι *mutatis mutandis,* όσο συνεχίζει να υφίσταται. Επειδή, από την πλευρά της βίας, που είναι σε

θέση από μόνη της να εγγυηθεί το δίκαιο, δεν υπάρχει ισότητα, αλλά στην καλύτερη περίπτωση, ισοδυναμία ως προς τη βία. Η πράξη της χάραξης των συνόρων είναι όμως σημαντική για την κατανόηση του δικαίου από μια άλλη οπτική γωνία. Οι νόμοι και τα χαραγμένα σύνορα παρέμεναν, τουλάχιστον στα αρχαία χρόνια, άγραφοι νόμοι. Ο άνθρωπος μπορούσε να τους υπερβεί χωρίς να το καταλάβει και τότε υπόκειται σε εξιλασμό. Γιατί η παρέμβαση του δικαίου που προκαλεί η παράβαση του άγραφου και άγνωστου νόμου δεν ονομάζεται τιμωρία, αλλά εξιλασμός. Όμως, αν και λόγω ατυχίας πλήττεται κάποιος ανυποψίαστος, αυτό με τη λογική του δικαίου δεν θεωρείται συγκυριακό, αλλά μοίρα, που για μια ακόμα φορά παρουσιάζει εδώ τη μεγαλόπρεπη της αμφισημία. Ήδη ο Χέρμαν Κοέν σε μια σύντομη παρατήρηση του για την αντίληψη που είχε η αρχαιότητα για τη μοίρα, αναφέρεται σ' αυτή ως «συνειδητοποίηση που καθίσταται αναπόφευκτη», καθώς «η τάξη πραγμάτων της είναι εκείνη που προφανώς προκαλεί και επιφέρει αυτή την παράβαση, αυτή την πτώση»[10]. Σ' αυτό το πνεύμα δικαίου ανάγεται ακόμη και η σύγχρονη γενική αρχή, σύμφωνα με την οποία η άγνοια νόμου δεν προστατεύει από την τιμωρία, ακριβώς όπως επίσης ο αγώνας για γραπτό δίκαιο στην κοινοτική ζωή της πρώιμης αρχαιότητας πρέπει να νοείται ως εξέγερση κατά του πνεύματος της μυθικής θέσπισης κανόνων.

Μακράν από το να εγκαινιάζει μια καθαρή σφαίρα, η μυθική εκδήλωση της άμεσης βίας εμφανίζεται βαθύτατα ταυτισμένη με κάθε έννομη βία κι έτσι η υποψία ως προς τη βλαβερότητα της ιστορικής λειτουργίας της καθίσταται βεβαιότητα, ενώ η καταστροφή της γίνεται καθήκον. Αυτό ακριβώς το καθήκον θέτει, σε τελική ανάλυση, το ζήτημα σχετικά με μια καθαρή άμεση βία που θα μπορούσε να θέσει τέρμα στη μυθική βία. Όπως σε όλα τα επίπεδα ο θεός αντιτίθεται στο μύθο, έτσι και η θεϊκή βία αντιτίθεται στη μυθική βία. Και μάλιστα δείχνει την αντίθεση της με κάθε τρόπο. Αν η μυθική βία θεσπίζει το δίκαιο, η θεϊκή καταστρέφει το δίκαιο˙ αν η πρώτη θέτει όρια, η δεύτερη τα καταστρέφει απεριόριστα˙ αν η μυθική βία ενοχοποιεί και ταυτόχρονα τιμωρεί, η θεϊκή βία εξιλεώνει˙ αν η πρώτη απειλεί, η δεύτερη χτυπάει˙ αν η πρώτη είναι αιματηρή, η δεύτερη είναι θανάσιμη αναίμακτα. Ο μύθος της Νιόβης, ως παράδειγμα βίας, μπορεί να αντιταχθεί στην κρίση του θεού για τον κόκκινο Κόρε[11]. Πλήττει τους προνομιούχους, τους λευίτες, τους πλήττει απροειδοποίητα και χωρίς προηγουμένως να τους έχει απειλήσει, τους χτυπά ασταμάτητα μέχρι να τους εξολοθρεύσει. Ταυτόχρονα όμως ενέχει κάτι λυτρωτικό και δεν πρέπει να παραγνωριστεί η βαθιά σχέση μεταξύ του αναίμακτου και του λυτρωτικού χαρακτήρα αυτής της βίας. Γιατί το αίμα είναι το σύμβολο της γυμνής ζωής. Η ενεργοποίηση της έννομης βίας ανάγεται χρονικά, πράγμα που δεν μπορεί να παρουσιαστεί αναλυτικότερα στο σημείο αυτό, στην ενοχοποίηση της γυμνής φυσικής ζωής, η οποία μεταβιβάζει στους ζωντανούς, αθώους και δυστυχείς, την τιμωρία η οποία «εξιλεώνει» την ενοχή της γυμνής ζωής και επιπλέον λυτρώνει τους ένοχους, όχι όμως από την ενοχή, αλλά από το δίκαιο. Επειδή, με τη γυμνή ζωή παύει η κυριαρχία του δικαίου επί των ζωντανών. Η μυθική βία είναι αιματηρή εξουσία πάνω στη γυμνή ζωή για λογαριασμό της εξουσίας, ενώ η θεϊκή βία είναι καθαρή εξουσία πάνω στο σύνολο της ζωής για λογαριασμό όλων των ζωντανών. Η πρώτη απαιτεί θυσία, η δεύτερη τη δέχεται. Αυτή η θεϊκή βία δεν πιστοποιείται μόνο μέσω της θρησκευτικής παράδοσης, αλλά παρουσιάζει τουλάχιστον μια επικυρωμένη εκδήλωση ακόμα και στη σύγχρονη ζωή. Η εκπαιδευτική βία, η οποία στην τελειοποιημένη μορφή της βρίσκεται εκτός δικαίου, είναι μία από τις εκδηλώσεις της. Αυτές οι εκδηλώσεις, λοιπόν, δεν ορίζονται μέσω των θαυμάτων που κάνει άμεσα ο θεός, αλλά μέσω της εξιλεωτικής στιγμής τους που χτυπά αναίμακτα και τελικά, μέσω της απουσίας κάθε νομοθεσίας. Στο πλαίσιο αυτό είναι μάλιστα δικαιολογημένο να

αποκαλέσει κανείς τη βία αυτή καταστροφική˙ καταστροφική όμως μόνο σχετικά, λαμβάνοντας υπόψη τα αγαθά, το δίκαιο, τη ζωή και τα παρόμοια, και ποτέ απόλυτα, λαμβάνοντας υπόψη την ψυχή του ζωντανού. Μια τέτοια έκταση καθαρής ή θεϊκής βίας σίγουρα θα προκαλέσει, ιδίως σήμερα, τις σκληρότερες επιθέσεις και θα αντιμετωπιστεί με το επιχείρημα ότι λογικά συνεπάγεται ενίοτε και την ύπαρξη της θανατηφόρας βίας ανθρώπου εναντίον άλλου ανθρώπου. Ωστόσο, αυτός ο ισχυρισμός δεν είναι αποδεκτός. Γιατί η ερώτηση «μπορώ να φονεύσω;» αντικρούεται με την αμετάκλητη απάντηση, δίκην εντολής, «ου φονεύσεις». Η εντολή αυτή προηγείται της πράξης, ακριβώς όπως ο θεός θα την «απέτρεπε». Αλλά ακριβώς όπως μπορεί να μην είναι ο φόβος της τιμωρίας που επιβάλλει την υπακοή, η εντολή καθίσταται ανεφάρμοστη, ασύμμετρη, μόλις πραγματοποιηθεί η πράξη. Από αυτή την εντολή δεν προκύπτει καμία κρίση. Επομένως, δεν μπορεί να αναγνωριστεί εκ των προτέρων ούτε σαν θεϊκή κρίση, ούτε σαν η αιτία της. Για τον λόγο αυτό κάνουν λάθος όσοι βάσει της εντολής καταδικάζουν μια βίαιη ανθρωποκτονία. Δεν πρόκειται για μέτρο κρίσης, αλλά για οδηγό του πράττειν του ενεργούντος ατόμου ή της κοινότητας, που πρέπει από μόνες τους να προβληματιστούν γι’ αυτή και, σε εξαιρετικές περιπτώσεις, να αναλάβουν την ευθύνη για την παράβλεψη της˙ έτσι το αντελήφθη και ο Ιουδαϊσμός, ο οποίος αρνείται ρητά την καταδίκη της ανθρωποκτονίας σε περίπτωση αυτοάμυνας. Ωστόσο, εκείνοι οι στοχαστές που έχουν την αντίθετη γνώμη, βασίζονται σ’ ένα προηγούμενο θεώρημα, με το οποίο προσπαθούν να θεμελιώσουν ακόμη και την ίδια την εντολή. Πρόκειται για τη θεωρία της ιερότητας της ζωής, την οποία δέχονται είτε όταν πρόκειται για τη ζωή των ζώων ή ακόμη και των φυτών, είτε όταν περιορίζεται στην ανθρώπινη. Η επιχειρηματολογία τους, σε μια ακραία περίπτωση, παραδείγματος χάρη της επαναστατικής θανάτωσης του καταπιεστή, έχει ως εξής: «αν δεν φονεύσω, δεν θα εγκαθιδρύσω ποτέ το παγκόσμιο βασίλειο της δικαιοσύνης... έτσι σκέφτεται ο ευφυής τρομοκράτης... Εμείς όμως τους λέμε ότι πάνω από την ευτυχία και τη δικαιοσύνη μιας ύπαρξης... βρίσκεται η ύπαρξη καθεαυτή»[12]. Αν και αναμφισβήτητα αυτός ο τελευταίος ισχυρισμός είναι εσφαλμένος και μάλιστα άκομψος, αναδεικνύει επίσης το καθήκον αναζήτησης της αιτίας της εντολής όχι πλέον στην επίδραση της πράξης στον δολοφονημένο, αλλά στην επίδραση της στον θεό και τον ίδιο τον αυτουργό. Ο ισχυρισμός ότι η ύπαρξη καθαυτή βρίσκεται υψηλότερα από τη δίκαιη ύπαρξη, είναι λαθεμένος και άνευ βαρύτητας, αν ύπαρξη δεν σημαίνει κάτι άλλο από γυμνή ζωή -και στον εν λόγω συλλογισμό αυτό σημαίνει. Εμπεριέχει, ωστόσο, μια αδιάψευστη αλήθεια, στην περίπτωση που η ύπαρξη (ή καλύτερα η ζωή) -λέξεις οι οποίες, όπως συμβαίνει αντίστοιχα με τη λέξη ειρήνη, λόγω της αμφισημίας τους χρήζουν διευκρίνησης για το ποια εκ των δύο σφαιρών αφορούν- σημαίνει τη μη αναγώγιμη, συνολική κατάσταση που είναι ο «άνθρωπος»˙ εφόσον θέλει να πει ότι το μη είναι του ανθρώπου είναι κάτι πιο φοβερό από το (αναντίρρητα υποταγμένο) μη-είναι-ακόμα του δίκαιου ανθρώπου. Απ’ αυτή την αμφισημία αντλεί ο εν λόγω ισχυρισμός την αληθοφάνεια του. Ο άνθρωπος σε καμία περίπτωση δεν ταυτίζεται με τη γυμνή ζωή του, τουλάχιστον όχι περισσότερο από ότι με οποιαδήποτε άλλη από τις καταστάσεις ή τις ιδιότητες του, ούτε καν με τη μοναδικότητα της σωματικής του ύπαρξης. Όσο ο άνθρωπος είναι ιερός (ή έστω εκείνη η ζωή εντός του που είναι απαράλλακτα παρούσα στη γήινη ζωή, στο θάνατο και μετά απ’ αυτόν) τόσο στερούνται ιερότητας οι συνθήκες ύπαρξης του, η σωματική, ευάλωτη στα χτυπήματα των συνανθρώπων του, ζωή του. Τι τη διαφοροποιεί τότε ουσιωδώς από αυτή των ζώων και των φυτών; Το ότι ακόμα κι αν αυτά ήταν ιερά, κάτι τέτοιο δεν θα οφειλόταν στο ότι απλώς και μόνο είναι έμβια, στο ότι υπάρχουν στη ζωή. Θα άξιζε τον κόπο μια μελέτη της προέλευσης του δόγματος της ιερότητας της ζωής. Πάντως, είναι σχετικά πρόσφατη η τελευταία πλανη-

μένη προσπάθεια της αποδυναμωμένης παράδοσης της Εσπερίας να αναζητήσει τη χαμένη αγιότητα στην κοσμολογική αδιαπερατότητα. (Η παλαιότητα όλων των θρησκευτικών εντολών εναντίον του φόνου δεν σημαίνει τίποτα, γιατί αυτές θεμελιώνονται σε άλλες ιδέες απ' ό,τι το μοντέρνο θεώρημα). Τέλος, πρέπει να σκεφτεί κανείς, ότι αυτό που εδώ αναφέρεται ως ιερό ήταν για την αρχαία μυθική σκέψη ο στιγματισμένος φορέας ενοχής: η γυμνή ζωή.

Η κριτική της βίας είναι η φιλοσοφία της ιστορίας της. Και είναι η «φιλοσοφία» αυτής της ιστορίας, διότι μόνο η ιδέα της εξέλιξης της καθιστά δυνατή μια κριτική, οξυδερκή και αποφασιστική προσέγγιση στα χρονικά της δεδομένα. Ένα βλέμμα στραμμένο μόνο προς το εγγύς μέλλον, το περισσότερο που μπορεί να κάνει είναι να συλλάβει μια διαλεκτική άνοδο και κάθοδο στη διαμόρφωση της βίας ως βίας που θεσπίζει και ως βίας που συντηρεί το δίκαιο. Αυτός ο νόμος της ταλάντωσης τους βασίζεται στο ότι κάθε βία που συντηρεί το δίκαιο αποδυναμώνει έμμεσα τη νομοθετική βία που εκπροσωπείται εντός της (στην πορεία αυτής της μελέτης έχουν υποδειχτεί ορισμένα σχετικά συμπτώματα). Αυτό διαρκεί μέχρις ότου είτε νέες μορφές βίας, είτε αυτές που προηγουμένως καταπιέζονταν, νικήσουν την έως τώρα νομοθετική βία και έτσι εδραιώσουν ένα νέο δίκαιο, προορισμένο με τη σειρά του να παρακμάσει. Η ρήξη μ' αυτόν τον μαγικό κύκλο των μυθικών μορφών του δικαίου, η αναστολή του δικαίου μαζί με όλες τις μορφές βίας που στηρίζει και το στηρίζουν, τελικά λοιπόν η κατάργηση της κρατικής εξουσίας, θα εγκαινιάσει μια νέα ιστορική περίοδο. Αφού η κυριαρχία του μύθου στη σημερινή περίοδο είναι ήδη εδώ και κει διερρηγμένη, η επερχόμενη εποχή δεν είναι τόσο πολύ μακρινή, ώστε να μην μπορεί να αρθρωθεί ένας λόγος κατά του δικαίου. Αν όμως διαπιστώνεται ότι υπάρχει καθαρή και άμεση υπόσταση της βίας, ακόμα και πέραν του δικαίου, τότε καθίσταται εμφανές ότι επαναστατική βία είναι δυνατή και επιπλέον, με ποιο όνομα μπορεί η υπέρτατη εκδήλωση καθαρής βίας να καταλάβει τη θέση της μεταξύ των ανθρώπων. Λιγότερο δυνατή και ακόμα λιγότερο επιτακτική για τους ανθρώπους είναι η απάντηση στο κατά πόσο η καθαρή βία υπήρξε πραγματικότητα σε κάποια συγκεκριμένη περίπτωση. Διότι μόνον η μυθική βία και όχι η θεϊκή αναγνωρίζεται ως τέτοια μετά βεβαιότητας, εκτός κι αν πρόκειται για μη συγκρίσιμα αποτελέσματα, καθώς η εξιλεωτική δύναμη της βίας δεν είναι εμφανής στους ανθρώπους. Για μια ακόμα φορά, όσον αφορά την καθαρή, θεϊκή βία, όλες οι αιώνιες μορφές είναι επιτρεπτές, αυτές που ο μύθος μπαστάρδεψε με το δίκαιο. Μπορεί να εμφανιστεί σ' έναν αληθινό πόλεμο ακριβώς όπως το πλήθος εμφανίζεται εν είδη θείας δίκης απέναντι στον εγκληματία. Ωστόσο, είναι απορριπτέα κάθε μυθική βία, δηλαδή κάθε βία που θεσπίζει δίκαιο και η οποία μπορεί αλλιώς να αποκληθεί βία που άρχει. Απορριπτέα όμως είναι και η βία που συντηρεί το δίκαιο, που το υπηρετεί, ή αλλιώς η βία που διοικεί. Η θεϊκή βία, η οποία είναι σύμβολο και σφραγίδα, αλλά ποτέ μέσο της ιερής εκτέλεσης, μπορεί να αποκληθεί βία που κυριαρχεί.

[1] [**Σημείωση από τις εκδόσεις Εργαστήρι της Ελευθεριακής Κουλτούρας:**] Το κείμενο του Βάλτερ Μπένγιαμιν «Zur Kritik Der Gewalt», *Gesammelte Schriften*, 1977, μετέφρασε από το γερμανικό πρωτότυπο ο Λεωνίδας Μαρσιανός. Η έκδοση ετοιμάστηκε στο Εργαστήρι της Ελευθεριακής Κουλτούρας, με γενική επιμέλεια του Παναγιώτη Καλαμαρά. Κυκλοφόρησε στην πόλη της Αθήνας το Καλοκαίρι του 2002 οι περιορισμένο αριθμό αντιτύπων και η χρήση είναι ελεύθερη γιο τους σκοπούς του κοινωνικού ανταγωνιστικού κινήματος, με τη θερμή παράκληση να αναφέρονται οι πηγές.

[2] Θα μπορούσε να διερωτηθεί κανείς μήπως αυτό το διάσημο αίτημα δεν ζητά υπερβολικά λίγα, δηλαδή κατά πόσο είναι θεμιτό να χρησιμοποιεί κανείς, ή να επιτρέπει να χρησιμοποιείται, από άλλους ή από τον εαυτό του, υπό οποιαδήποτε οπτική γωνία, σαν μέσο. Υπάρχουν πολλοί λόγοι για μια τέτοια διερώτηση.

[3] Erich Unger, Politik und Metaphysik (Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik, L Veröffentlichung), Βερολίνο 1921, σελ. 8.

[4] Βλ. όμως Unger, ό.π., σελ. 18 επ.

[5] Georges Sorel, Réflections sur la violence, 5η έκδοση, Παρίσι 1919, σελ 250.

[6] ό.π., σελ. 265.

[7] ό.π., σελ. 195.

[8] ό.π., σελ. 249.

[9] ό.π., σελ. 200.

[10] Herman Cohen, *Ethnik des reines Willens,* 2η έκδοση, Βερολίνο 1907, σ. 362.

[11] [σημείωση του Μεταφραστή:] Ο Κόρε είναι βιβλική μορφή που μαζί με 250 συντρόφους του εξεγέρθηκε εναντίον του Μωϋσή κατά τη διάρκεια της περιπλάνησης των Εβραίων στην έρημο. Σύμφωνα με την Παλαιά Διαθήκη άνοιξε η γη και τον κατάπιε, ενώ η φωτιά που ξέσπασε μετά έκαψε και τους υπόλοιπους αμφισβητίες της εξουσίας του Μωϋσή.

[12] Kurt Hiller, *Anti-Kain, Ein Nachwort* […] εις: Das Ziel. Jahrbuecher fuer geistige Politik. Εκδ. Kurt Hiller, τ. 3, Μόναχο 1919, σελ. 25.